

## 法相宗所伝の諸論師系譜の再考

著者	佐久間 秀範
雑誌名	仏教と文化 : 多田孝正博士古稀記念論集
ページ	171-194
発行年	2008-11-30
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/00161269">http://hdl.handle.net/2241/00161269</a>

多田孝正博士古稀記念論集『仏教と文化』 抜刷  
山喜房仏書林 平成20年11月30日刊

## 法相宗所伝の諸論師系譜の再考

佐久間 秀 範

# 法相宗所伝の諸論師系譜の再考

佐久間 秀 範

## 1. はじめに

日本で瑜伽行唯識学派の研究に携わっていると、あたかも暗黙の了解のようにして弥勒という人物が開祖であり、その教えを無着が継ぎ、無着の弟で弟子である世親がその後を継いで、唯識理論を大成したと理解している。さらに大成した唯識理論を一方の系譜は無性から護法へ、そして戒賢が継ぎ、それを玄奘が中国にもたらし、他方は徳慧から安慧へと思想の系統が継がれたかのように感じ取っている。この場合前者はナーランダー大学の学派的意味合いをもち、後者はヴァラビー大学の学派的意味合いが感じられる。さらにナーランダー学派の思想を玄奘が受け継いだのに対し、ヴァラビー学派の思想は真諦を通して中国に伝えられたかに語られるのは如何なる根拠によるものなのか、いささか疑問に思われる点が多い<sup>1</sup>。幸い多くの詳しい研究により弥勒、無着、世親を確定した一人の個人に特定するという考え方は採られないようにはなっているが、それでもこれらの人物名を付してその思想を語ることは一般に通用しているのである。

本当にこのような系譜を前提にして思想の流れを考えて良いのであろうか。それは唯識理論として採り上げることのできるアーラヤ識や三性説、転依思想、四智と八識の結びつきや三身との結びつき、五姓各別などの法相宗の重要な諸理論の成立から展開のプロセスを、諸論師の名の下に現存するテキストに登場する理論内容に注目して辿る作業を進めて行くと、法相宗が唱えるこれらの系譜がにわかに信じがたいものに思えてくるのである。

そもそも「瑜伽行派」あるいは「唯識学派」という呼称で統括できるような確固たる学派が弥勒や無着、世親に帰せられる文献の時代に独立してあったのであろうか<sup>2</sup>。もともとこの学派名は現代の我々研究者が、ある共通した性格を持った修行者達のグループに対して便宜的に用いた呼称に過ぎない<sup>3</sup>。しかし、便宜的に使用しているにせよこ

の学派名はこのグループの修行者達を性格づけるのに大変役に立つ呼び方でもある。

「瑜伽行派」という呼称は「ヨーガの実践修行を熱心に行った修行者のグループ」<sup>4</sup>という意味合いをもつ。つまり、少なくとも初期の瑜伽行派は熱心に修行に取り組んでおり、その修行者達の体験が色濃く反映された内容が論典としてまとめられたと考えられるのである。したがって『瑜伽論』や『大乘莊嚴經論』<sup>5</sup>に見られる諸理論もこうした実践的な意味合いをもって理解すべきものであろうと筆者は考えている。

瑜伽行派の諸理論を歴史的な流れに沿って吟味考察して行くと、およそその展開の推移に共通した傾向が見られることが判る。つまり初期の頃は修行の実践体験を思い起こさせる記述を多く見ると共に、極めて実践的な意味合いを持つ理論構成になっている。これにたいして、それらの理論が完成した後に展開する理論の推移は実践的な意味合いよりも、理論体系としての美しさを追求する内容となっている。こうしたことから筆者は便宜的に前者を「実践理論」と名付け、後者を「教義理論」と名付けることにした。この前提のもとに、以下に諸論師の理論の傾向を吟味して行くことにする。論証を進めるにあたって、今回は特徴的にその系譜を辿るためにまず安慧と玄奘とを中心軸に据えて全体を考察して行くことにする。

## 1. 安慧と玄奘を比較の対象とする理由

中国法相教学の教義理論体系の基盤は玄奘が漢訳した『成唯識論』である。その翻訳に際しては弟子の窺基の意向が色濃く反映されていると伝わる。さらに日本の法相教学もその伝統をできるだけよく受け継ぐ努力を続けてきた。また法相教学の伝統では、世親の『唯識三十頌』を注釈した諸論師の間に多くの解釈が見られる中から、護法（Dharmapāla）を正当説としてまとめる形で『成唯識論』を作成したと考えている。つまり、一人の論師の注釈書の翻訳ではないということである。複数の説を取捨選択して正当説を決める形をとっている。これは玄奘が『成唯識論』を翻訳する10年前に、同様に複数の論師の中から親光を正当説として翻訳した『仏地経論』の場合と同じである。

法相教学は『成唯識論』の記述にしたがってインドの諸論師に評価を加えている。護法が正当であることを基本として、他の複数の論師の思想が記述され、正当でないと判断される形で評価を受ける中で、特に安慧が重要な批判の対象になっていると感じ取る

ことができる。それは、『成唯識論』の詳細な吟味を重ねた深浦正文『唯識学研究』上下でも、護法に比肩すべき論師として安慧が筆頭である<sup>6</sup>と随所で述べられている。

ここで護法の扱いについてである。『成唯識論』は護法の説を正当説と見なして編集されたと伝わるが、護法自身が『唯識三十頌』を注釈した文献がサンスクリット原典およびチベット語訳として現存していない。また護法の著作とされるそれ以外のテキストについても、筆者の知る限り漢訳のみに現存している<sup>7</sup>。翻訳は翻訳者の意図を反映するとすれば、護法の真意を確かめる資料は存在しないことになる。伝承のように護法が二十九歳で早世し、一つ年上と見なされる戒賢がその意志を継いでナーランダー大学を導き、百歳を過ぎてから玄奘と出会ったとすると、『成唯識論』にみられる重要な護法の教義理論体系は戒賢に継承されていなければならないと考えるべきである。ところが、筆者がこれまでに研究した理論ではそのようにはなっていない。例えば法相教学としては常識と考えられている八識と四智の結合の対応関係が、『成唯識論』では決定しているにもかかわらず、戒賢のチベット語訳に現存する『仏地経論』では、いまだ結びつく過渡期にあたっている。つまり護法で確定したはずのものが、戒賢では過渡期であるというこの事実をどのように理解すべきであろうか。場合によっては、護法は八識と四智の結合の対応関係を考えていなかったとしなければならないであろう。

一方安慧はヴァラビーを拠点とし、護法と同時期に生存したとされる<sup>8</sup>。しかし、玄奘が『大唐西域記』でナーランダー（第9巻、3・5）とヴァラビー（第11巻8・4）<sup>9</sup>に徳慧と並んで報告している論師の名前は「安慧」ではなく「堅慧」となっている。

『大唐大慈恩寺三蔵法師傳』では「安慧」となっている。大正蔵に登録されている文献の作者名の報告は、例えばNo.1626,1627『大乘法界無差別論』が堅慧（玄奘訳ではない）になっており、No.1606『大乘阿毘達磨雜集論』（玄奘訳）、No.1613『大乘広五蘊論』（地婆訶羅訳）は安慧となっている。ここではこれらの事情を吟味する詳細な議論は省くが堅慧と安慧のサンスクリット原語は同じ *Sthiramati* であると見なすことが可能である<sup>10</sup>。その上で、ナーランダー大学にも徳慧と共に記録され、護法と同時代人で、さらにヴァラビー大学においても徳慧と共に記録されている安慧と中国僧玄奘との接点は、『大唐大慈恩寺三蔵法師傳』に述べられている勝軍を介してということになる。玄奘が師事あるいは行動を共にした勝軍が安慧と戒賢に師事したことが記録され、しかも

玄奘が直接安慧に出会ったと述べられていない訳であるから、玄奘と安慧に直接の接点にはなかったと考えるのが妥当である<sup>11</sup>。しかし教理の面で玄奘の考えと安慧の考えとが対立関係にあったとはどこにも述べられていない。ヴァラビーの碑文から見ると「安慧」の名を持つ論師がただ一人であったわけではない<sup>12</sup>。しかし、ここでは議論を単純化するために『大乘莊嚴經論』を注釈した安慧とヴァラビーの碑文の安慧と、さらに勝軍の師事した安慧が、ナーランダーと並び称されるヴァラビーの重要人物であり、これらすべての安慧を同一人物であると認めることにする。そこで『大乘莊嚴經論』安慧釈に示される幾つかの理論と『成唯識論』が正当とする理論が極めて類似するという事実を確認しておくことにする。

一方で、護法が安慧と同時代人であっても、護法自身の著作の原典が現存しないことと、護法から戒賢へ、そして玄奘へというナーランダー大学に限定した時間の経過を考えると、『成唯識論』の正当説を直ちに護法説とすることは難しいと考えられる。他方で、安慧がヴァラビー大学を拠点とし、護法がナーランダー大学を拠点とする対立図を描く<sup>13</sup>とすると、安慧が八識と四智の結合の対応関係の体系化を終えていた事実と違和感を感じる。

いずれにしても戒賢には八識と四智の結合の対応関係が確認できず、玄奘に存在するという事実から、その理由を考えると、この理論はアビダルマ的体系化に異常なほどの情熱をもつ玄奘が翻訳の作業中に創り上げたか、もしくは『大乘莊嚴經論』安慧釈にある解釈を知っていて正当説として採用したかである。玄奘はブラバール・カラミトラ訳『大乘莊嚴經論』を当然知っていたはずである<sup>14</sup>。『撰大乘論』と異なり、漢訳の際中国的な解釈の混入が『大乘莊嚴經論』には比較的少ないと考えられるから、改めて翻訳しなかったとここでは仮定しておく。それならば重要な典籍である『大乘莊嚴經論』も無性釈も安慧釈も漢訳しなかったことは事実ではあるが、それらの内容について玄奘は十分に承知していたとしても問題はないであろう。

実は、これ以外のいくつかの理論でも同様の証拠が得られるのである。そこで論証の筋道を明確にするために、以下に考察を進めるにあたって、『成唯識論』の正当説を主張した人物を護法とするのではなく、主張した真の人物は玄奘であり、それを促した窺基であると想定して話を進めることにする。また、安慧については、安慧が注釈したと

伝わる文献の内容のみに集中し、それをいわゆる安慧の理論とみなして考察することにする。

## 2. 安慧と玄奘の教義理論の比較検討軸

ここで安慧と玄奘の教義理論を比較考察する場合、その基準を示す必要がある。安慧の場合には彼の著作と伝わっているものの原典と逐語訳と見なすことが許されるチベット語訳テキストをもって安慧の主張とすることにする。これに対して玄奘の場合には玄奘が翻訳した『摂大乘論』や『仏地経論』その他のテキストを玄奘の主張とすることにする。一方ではチベット語訳を原典と同等と評価し、他方は翻訳者玄奘の思想と評価することは、基準に統一を欠くように感じられるが、玄奘訳を玄奘の思想とする根拠はこれまでの複数の研究者の研究成果<sup>15</sup>からも導かれるものであり、それによって基準の正当性を保つことができる。その場合でも基準に差異があることは事実であるので、扱いにはその都度細心の注意を払うことにする。

その上で、どの教義理論を比較検討する指標にするかを次に紹介することにする。ここでは筆者がこれまで検討を加え、一定の研究成果を得てきたテーマを軸として選ぶことにした。

1. 四智と八識の結合関係<sup>16</sup>

2. 四智と三身の結合関係<sup>17</sup>

3. 五姓各別の成立過程<sup>18</sup>

以下、この順序に従って考察を進めることにする。

### 2. 1. 四智と八識の結合関係からみた安慧と玄奘の近似性

八識と四智の結合の対応関係は、『大乘莊嚴経論』の偈文、世親釈とされる部分のサンスクリット原文<sup>19</sup>、さらには『摂大乘論』無性釈チベット語訳には全く見られない<sup>20</sup>。戒賢造『仏地経論』（チベット語訳）では成立に至る過渡的な段階が示されている<sup>21</sup>。玄奘訳『仏地経論』<sup>22</sup>および『成唯識論』には完成した形がある<sup>23</sup>こと、そして『大乘莊嚴経論』安慧釈はこれと同じ理論をもつ<sup>24</sup>。以上のことを前節で簡単に触れた。

これに加えて、八識と四智の結合の対応関係を述べているプラバーカラミトラ訳『大

乗莊嚴經論』(漢訳)<sup>25</sup>と玄奘訳『摂大乘論』無性釈<sup>26</sup>の結合関係とでは結合関係が安慧および『仏地經論』および『成唯識論』の玄奘の結合関係とで異なっていることが明確になっている。前者のグループはアーヤ識—大円鏡智、マナ識—平等性智、第六意識—成所作智、五現識—妙觀察智であるのに対し、後者のグループはアーヤ識—大円鏡智、マナ識—平等性智、第六意識—妙觀察智、五現識—成所作智である。これまでの筆者の考察では、内容的に云うと、元来は前者が自然な解釈であったことということを論証した<sup>27</sup>ので、今回はこれ以上述べないことにする。

ここで大切なのは翻訳の時期を見た場合、プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』と玄奘訳『摂大乘論』無性釈の訳出年代は、玄奘訳『仏地經論』および『成唯識論』の訳出年代より前であること<sup>28</sup>である。その場合、玄奘訳『仏地經論』で結合関係の結び方の正当性が述べられている。しかし、前者は順番通りでないので不合理であり、後者は順序よく結ばれているので正当説であるという脆弱な理由<sup>29</sup>だけである。こうした理由を玄奘が述べなければならなかった事情は何であろうか。その際に、安慧がこれより先行してこの結合関係を述べているのであれば、玄奘は戒賢やナーランダ大学出身と考えられるプラバーカラミトラ<sup>30</sup>の説を廃して、安慧説で訂正したことになる。万一安慧説が、玄奘がこの説を主張したのと同時期に作られたのだとしたら、この安慧の年代を再考する必要があるが出てくる。

以上が第一の指標から導かれる安慧と玄奘の位置関係である。

## 2. 2. 四智と三身との結合関係からみた安慧と玄奘の近似性

まず説明を容易にするために次のことを確認しておく。仏地を特徴づけるものとして、四智に清浄法界を加えて五法（五つの要素）とする。清浄法界を理とし、四智を智と特徴づける。さて五法と三身との結合関係であるが、もともと五法と三身とは別な系統であり、その成立の過程も異なる。仏の四智は既に『大乘莊嚴經論』の偈文 MSAskt.IX. 67-76 に完成した形で登場する。これ以前に成立過程を明確に示す部分が見あたらないので、その成立の経緯は判らない。一方これとは別に仏身については従来の色身（父母所生の身、肉身）と法身の二身説が基本であった。瑜伽行派に至ると大乘仏教の立場から法身ないし自性身と受用身、變化身の三身説が唱えられるようになる。しかも法身と



自性身の名称に差があるため、これを別な仏身と唱えようと、実質的には四身説となる。後代は四身説から五身説そのほか多身説へと展開して行く<sup>31</sup>。

この両者は『大乘莊嚴經論』梵本第九章において相い前後して登場する。つまり、『大乘莊嚴經論』偈文 MSAskI.X.56-59 が「清浄法界」、60-66 が「仏身」についてであり、67-76 が「四智」についてである。しかし偈文にも世親釈にも無性釈にも、両者の結合関係を説く部分は存在しない。これが登場するのはプラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』とチベット語訳に残る安慧釈 SAVbh である。これとは別にチベット語訳に残る戒賢釈『仏地經論』には両者の結合関係が述べられている<sup>32</sup>。

安慧釈 SAVbh には明確に五法と三身の結合関係が述べられている。SAVbh IX.60 において、転依を媒介として結合関係が説かれている。アーラヤ識が転じて大円鏡智になり、それは法身に結びつけられる。法身は同時に自性身である。染汚意が転じて平等性智になり、また意識が転じて妙観察智となり、この二つが受用身に結びつけられる。五現識が転じて成所作智となり、これは変化身と結びつけられる。

プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』は漢訳で第10章第53偈、対応する梵本 MSAskI.X.59 以下の部分に示される。彼の漢訳では八識と四智との関係が安慧や玄奘とは異なる形で示されているので、総合すると次のような形になる。アーラヤ識が転じて大円鏡智になり、染汚意が転じて平等性智になる。それらは法身に結びつけられる。また五現識が転じて妙観察智となり、食身（＝受用身）に結びつけられるである。意識が転じて成所作智となり、これは化身（＝変化身）と結びつけられる。

これに対して四智と八識の結合関係が完成していない『仏地經論』では次のような関係を想定しなければならない。戒賢造『仏地經論』BBhvy では総合するとおよそ次のような関係になると思われる。まず八識と四智との関係ではアーラヤ識が転じて大円鏡智になり、染汚意が転じて平等性智になることは説かれているが、その他の識と智の関係が結ばれていない。その状況下で五法と三身の結合関係はおよそ次のようになる。清浄法界と大円鏡智とが自性身＝法身に、平等性智と妙観察智とが受用身に、そして成所作智が変化身に結びつけられている。

以上のように五法と三身との結合関係はテキストごとに異なり、その内容はここに示したものの以上に複雑である。

それでは玄奘訳『仏地経論』と『成唯識論』とではどのように扱われているであろう。

まず玄奘訳『仏地経論』では五法と三身との関係性を概略にでも理解することが困難である。玄奘が戒賢造『仏地経論』を見ながら、両者の結びつきを考えたと想定した場合に、五法と三身、さらには八識との関係をアビダルマ的カテゴリーの整合性をもって処理することが難しいと判断していたと考えられる。つまり、五法と三身、八識の関係性に大きなとまどいを抱えたまま玄奘は『仏地経論』を作成したことがよくわかるのである。

玄奘が、『仏地経論』の十年後に翻訳した『成唯識論』ではどのくらい明確に三者の関係性が整えられているであろうか。玄奘訳『成唯識論』では、妙観察智と三身との関係が必ずしも明確でない。その上で総合的に判断すると、清浄法界と自性身、大円鏡智と自受用身、平等性智と他受用身、成所作智と變化身という結びつきになる。ここに妙観察智が他受用身と變化身と微妙な関係を持つ<sup>33</sup>。これについてはここでは述べないことにする<sup>34</sup>。

ここに見られる自受用身と他受用身との概念は、実際にはすでに玄奘訳『仏地経論』に見られる<sup>35</sup>が、この二つの概念をある程度明確に五法と三身の関係に活かしたのは『成唯識論』に至ってからである。これは実質的に四身説である。四身説は『現觀莊嚴論』で盛んに議論されるもので、それらとの関係についても興味深いものがあるが、このテキストは漢訳されていない。また今回のテーマではないので触れないことにする<sup>36</sup>。

さてこの自受用身と他受用身という概念であるが、実は自受用身に関して安慧釈 SAVbh にその片鱗を認めることができるのである。残念ながらその片鱗を示すには、いささか込み入った手続きが必要であり、限られた紙面で示す余裕はない。筆者は以前にこの点について成果を発表しているので、それをもって論拠に代えさせて頂きたい<sup>37</sup>。

ここに示した筆者の分析が正しいとすると、次のような経緯を読みとることができる。五法と三身とは別々の系統で展開してきたものが、戒賢やプラバーカラミトラの頃には両者の結合関係が成立するようになっていた。玄奘は師戒賢の結合関係に関する考え方にはアビダルマのカテゴリーとして疑問を持っていた。玄奘は自受用身の構想や、四智と八識との結合関係の構想を安慧の考えから受け入れたとすると、とても判りやすい。あくまでもこれは可能性の域を出ないものであるが、これまでの考察の中ではこのよう

に考えるのが自然であると筆者には思われる。

以上が第二の指標から導かれる安慧と玄奘の位置関係である。

### 2. 3. 五姓各別の成立過程からみた安慧と玄奘の近似性

中国および日本の法相教学が提示し、他学派との間で論争の火種となる端緒の一つには玄奘訳『仏地経論』に示された五姓各別がある。その内容をインドに辿ると、確かに成仏の可能性のない衆生を説く部分と、三乗思想を説く部分とが次第に融合される過程を見ることができる。大乘仏教が伝統仏教に対して正当性を主張する必要性があって声聞、独覺、菩薩の三乗を唱道することになったと思われるが、元来この三乗と並列される形で成仏の可能性のない衆生が位置づけられていたわけではない。三乗思想とは別に、種姓 *gotra* の問題として有種姓 *gotra* と無種姓 *agotra* が問題とされていたに過ぎない。この両者がリンクして五つの項目として並列された最初が安慧釈 SAVbh であると考えられる。

全体の流れを捉えなおして見ると次のようになる。修行者は最初は自分の種姓が三乗のいずれに属するかは決まっていない。修行の過程で三乗のいずれかに次第に決定して行くのだとすると、最初の段階が不定種姓にあたり、決定した段階で三乗となる。したがって、不定種姓と三乗とは並列する項目ではない。また上記のように有種姓か無種姓かについては、すでに『瑜伽論』の時代から明示されている。また有種姓が三乗と何らかの関係を持つことも十分に読みとれる。しかし、不定種姓と三乗とに並列した形で無種姓が並べられて明示されたのは安慧釈 SAVbh である。一般に『楞伽経』を五姓各別の論拠と考える場合があるが、『瑜伽論記』の記述にあるように、早い時点で論拠にふさわしくないことが判っていた<sup>38</sup>。以上のことから『大乘莊嚴経論』の種姓品に限定してそのプロセスを示すことにする。

『大乘莊嚴経論』種姓品 MSAsk<sub>t</sub> の全体の構成は第1偈から第10偈までが種姓 *gotra* の存在を説明する部分に当てられている。そして第11偈が種姓がないこと、つまり「無種姓」*agotra* の説明に当てられている。この大きな枠組みの中で、五姓各別が成立して行くために必要となったのは、第6偈と第11偈である。もともと『大乘莊嚴経論』MSAsk<sub>t</sub> 偈文と世親釈 MSAbhsk<sub>t</sub> にはこの二つの偈を直接リンクさせる意図はなかつ

たと考えることに異論はないものと思われる。

『大乘莊嚴經論』MSA III.6<sup>39</sup>

〔種姓の〕区別の分類について一偈。

種姓は決定されているものと決定されていないもの、そして同じ〔種姓が〕諸縁によって揺らぐものと揺らがぬものである。この種姓の区別は要約すると四種類である。(第6偈)

要約すると種姓は四種類である。決定されているものと決定されていないものあり、同じそれが〔その〕順番に諸縁によって揺るがされないものと揺るがされるものである。

ここでも判るように種姓が決定されているものと決定していないものとしてすることができる。第2偈の世親釈に「三乗」という言葉があるから、内容的には決定されているとは三乗のいずれかにということである。これに対して決定していないとは師匠の指導を縁として弟子である修行者がこれからどの種姓になるか揺らいでいると云うことである。これは後に「不定種姓」として独立した項目が設けられるが、この段階では独立した項目として意識されていたとは思えないのである。実践修行の重要なプロセスとして、師匠の指導などを縁として揺るがされない段階にあるものと、いまだ揺るがされるもの、つまり今まさに修行段階にあるものという実践プロセスを表現したに過ぎないのである。

これに対して『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT<sup>40</sup>と安慧釈 SAVbh<sup>41</sup>ではここに示された四つの項目を明確に声聞、独覚、仏（菩薩）の三乗と独立して不定種姓を扱うようになっていることが判る。

『大乘莊嚴經論』MSA III.11 に対する『大乘莊嚴經論』無性釈 MSAT と安慧釈 SAVbh は次のように解説を始める。第11偈注釈部分で無性釈は「この意味で無種姓に住する者とは般涅槃する性質を持たない者ということが意図されていると言う中<sup>42</sup>」と世親釈部分からいきなり始まるのに対し、安慧釈は別に「無種姓の区別について一偈という中、以前に声聞種姓と独覚種姓と菩薩種姓と不定種姓を説明し終わって、今や無種姓を解説する」<sup>43</sup>と付け加えている。無性釈が第六偈で三乗種姓と不定種姓を明示しながら、無種姓の偈と直接リンクさせていないのに対し、安慧釈には明らかに五つの種姓でラインアップを構成しようとする意図が見られる。ここに五姓のラインが次第に形

成された経緯を見ることが出来るのである。

このラインアップは玄奘訳『仏地経論』において、三乗種姓と不定種姓に加えて成仏の可能性のないことで純化された無種姓との五項目<sup>44</sup>へと展開した。ちなみにチベット語訳に残る戒賢造『仏地経論』では一切この思想は見あたらない。もともと『大乘莊嚴経論』MSA III.11 では無種姓としては、今は成仏できないが一定時間たてば成仏できる無種姓と全く成仏の可能性のない無種姓との二種類が並列されていた<sup>45</sup>。したがって、玄奘は五姓各別の各項目を純化するために、無種姓の項目は全く成仏の可能性のない衆生に限定したと考えられる。

以上のことから次のことを言うことができる。五姓各別の五項目は『大乘莊嚴経論』偈文、世親釈には登場していない。それが無性釈では第6偈を三乗種姓と不定種姓という形として明確化した。さらに安慧はこれと第11偈の無種姓とをリンクさせた。さらに玄奘は無種姓の内容を従来の考え方から、全く成仏の可能性のない種姓で純化させることによって、法相教学の特徴とまで云われる五姓各別の思想を完成させたと考えられる。ここでも安慧と玄奘は他の論師より教義理論として近似性があると感じられる。

### 3. 教義理論としてみた安慧と玄奘の近似性

以上概略を述べてきた三つの理論に関するデータに基づいて、ここでは特に安慧と玄奘との間に見られる教義理論の近似性について述べ、さらに諸論師の理論の位置づけについて見てゆくことにしたい。もとよりここで選んだ比較のための教義理論は瑜伽行派の理論とすれば一部にあたる。したがってこれから得られる結論をもってすべてに普遍させる意図ではない。しかし、ここに取り上げた四智と八識の対応関係や五姓各別などは、中国や日本の法相教学では自明の理論のように扱われている教義理論である。それがインドでは必ずしも明確ではなく、したがって中心的な理論であったとは思えないものである。事実、『成唯識論』で明確化されている四智と八識の対応関係や、ある程度明確化された五法と三身の対応関係は、『成唯識論』が当然基づいたはずの安慧釈『唯識三十頌』梵本には全く述べられていない。五姓各別については玄奘の別な意図が働いたと考えられるから、安慧釈『唯識三十頌』に見られなくとも不思議はないが、転依や解脱身と法身を述べる第29偈、第30偈において安慧は四智を登場させることもなく、ま

た三身に触れることもない<sup>46</sup>。別に漢訳では安慧の著作とされる玄奘訳『大乘阿毘達磨雜集論』にも四智が登場することはない<sup>47</sup>。もちろんこれの梵本と考えられる *Abhidharmasamuccayabhāṣya* にもない。もっとも原典はジナプトラ Jinaputra の著作とされているが、著者問題はまだ決定しているわけではない<sup>48</sup>。すると何故玄奘はこの著作を安慧に帰したかも考える必要がある。また『中辺分別論』安慧釈にもこの内容を示す部分はない<sup>49</sup>。いずれにしても『大乘莊嚴經論』の注釈で安慧は膨大な知識を背景に、アビダルマ的カテゴリーを意図して瑜伽行派教義理論の体系化に情熱を示したと感じられる態度からすると、四智などに一言の言及もないのは不思議な気がするのである。現在推定されているように安慧が西暦510年から570年の在世であって<sup>50</sup>、しかも彼の在世中に膨大な注釈書を書き上げたなかで、たまたま四智が『大乘莊嚴經論』偈文に登場していたから、この注釈のみに四智を登場させ、しかも八識との関係を論じたとすべきであろうか。もしそうであるなら『唯識三十頌』の偈文に四智や三身が登場しないから安慧はこれに触れなかったことへの一つの理由となる。

もう一つ疑問点がある。それは玄奘が翻訳をする『仏地經論』や『成唯識論』の年代までに、戒賢の著作と考えられる『仏地經論』のチベット語訳や、プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』および玄奘訳『攝大乘論』無性釈に、教義理論としての四智と八識が次第に結合し、その関係が整備されて行くプロセスを見ることができる事実である。五法と三身の結合関係にも同様なプロセスを見ることができ、五姓各別についても類似したプロセスを認めるとした場合、上記の考察でも明らかなように、『大乘莊嚴經論』の安慧釈に示された理論は、玄奘が最終的に考えたこれらの理論と近似しすぎているのである。そこで安慧の他の著作から『大乘莊嚴經論』安慧釈だけを切り離して、別な安慧の著作とすれば良いではないかという、ことはそれほど単純ではない。テーマとして転依思想の展開の推移や三性説の扱いの問題などを軸として考えると、事情は複雑に込み入ってくる。したがって、ここでは今回のテーマに絞った場合という限定付きで結論づけることが望ましい。その限定の下でも、安慧と玄奘との思想上の関係は我々が従来想定していたものよりも緊密であろうと考えられる。

#### 4. 法相宗所伝の諸論師系譜の再考

安慧と玄奘との間に思想的に何らかの近似性が認められるとしたら、我々がこれまで信じてきた系譜は何であったのであろうか。例えば法相宗では重要である相分、見分、自証分に第四の証自証分を加えた四分説がある。これが護法の説であり、法相宗の正當説であることが広く流布していたことは、例えば後代中国華嚴宗の澄観の著作『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』卷第三十三に「此唯識略有二分者。以唯識第二四師不同。謂安慧唯立一。自證分。二難陀立二。謂相見二分。三陳那立三。加自證分。四護法立四。於前三上加證自證分。依彼論宗。即以四分而為正義。」(T36,251b16ff.)と云う思想上の系譜が中国で定着していることが判る。しかし、上記で四智と八識の結合関係を結ぶプロセスを見たのと同様に、玄奘訳『仏地經論』に登場する「證自證分」(T26,303c1)は戒賢のチベット語訳テキスト『仏地經論』には対応箇所を全く欠いているのである。したがって護法が「證自證分」を説いていたという法相宗の伝承はやはりインド原典に戻ることは難しいと思われるのである。しかも安慧が一分説を唱えていたという証拠は安慧の著作の中に確実に位置づけることができるのであろうか。つまり、これまで我々がインド瑜伽行唯識学派の諸論師として名前が挙げられているもの達の系譜について暗黙の了解としているものは、実は法相宗立宗に関わった窺基等系統の創り上げた考え方に影響されて創り上げてしまっているのではないだろうか。さらには法相教学を基礎として教学を造り上げていったと考えられる中国天台宗や華嚴宗など後代の中国仏教や日本南都仏教がその伝承をそのまま受け継いだと考えられるのではないだろうか。あるいは近現代の仏教学者によって語られたことが一人歩きしてしまったのではないだろうか。誤解のないように述べておけば、筆者はその伝承の善し悪しを判断しているのではない。テキストに述べられている理論等を考察する際に、あらかじめ中国仏教の伝統的な論師の系譜の伝承を前提とし、それを反映した形でインド原典まで遡って考えることは危険であると云うことを述べているのである。

伝承を離れ、インド瑜伽行唯識学派の諸論師の大まかな関係を、ここでは上記に扱ったデータに限定して素描してみることにする。

まず弥勒、無著、世親に関しては、多くの瑜伽行実践修行者の積み上げた実践理論を読み解く指標として考えると理解しやすい。さらには無着が兜率天に昇って弥勒から教

えを授かる構図が、インドとは交流の深かったメソポタミア、エジプトを領域とするアブラハムの宗教における神の啓示の構図と類似している点は、一方が一方へ影響を与えたと考えるのではなく、瞑想修行等によって呼び覚まされる人類の脳の働きとして、そこに下される何らかの動かしがたい存在が修行者にはごく普通に体験されるものであると考えることができると思うのである。

その後の諸論師であるが、我々はインド瑜伽行唯識学派の諸論師の系譜を中国の所伝とは別な形で、テキストに述べられている内容の比較検討によって再考すべきである。もちろんこれまでの研究成果として提示されている年代を評価する一方で、例えば平川彰博士が提示する「瑜伽行派系譜」<sup>51</sup>を解体して、次のような関係を提示してみたいと思う。

『大乘莊嚴經論』の注釈を比較して、無性のテキストを踏まえて安慧が注釈した可能性が高い<sup>52</sup>。護法には法相宗の重要な教義理論は本当はあまり見られず、戒賢の時代に次第に形作られ、その系統を玄奘が継いだと伝わっているが、玄奘はインド全土を遍歴し、様々な論師に教えを受け、中国に帰国後、經論を翻訳するなかで、次第にアビダルマの体系として矛盾のない理論体系の構築に情熱を燃やすようになったと考えられる。つまり、法相宗が護法を正統派とする根拠は窺基の意向が強く反映されたとされる玄奘訳『成唯識論』を出発点とするところが多い。したがって窺基等が護法をインド唯識の正統派であるとして、その後の教学を造り上げたとすれば辻褄が合う。しかし、護法の著した原典が見つからない以上、実際には護法は法相教学諸理論の根拠とはなり得ないであろう。

先に述べたように安慧と玄奘が近似した説を唱えたという見解についてであるが、四智と八識の結合関係を玄奘が改変した経緯が、中国的な数字あわせであったとすれば、安慧が『大乘莊嚴經論』の注釈書でたまたま同様の説をもって結合関係を組織立てていたとしても、近似していると言うだけで、安慧から玄奘が理論を取り入れたと言うことには確かにならない。しかし、近似した説が組織されるには、それを生み出す背景が必要なのである。それは玄奘が非正当説として退けた説がむしろインドの思想世界では自然な考え方であることが判る<sup>53</sup>以上、安慧が玄奘と同様の説を考えた理由が必要になる。安慧と玄奘が時代的に近いのか、あるいは地域的、思想的に何らかの共通項をもっていた



か等の要因を想定することになる。こうした細かい考察をするには、さらに多くの文献上の証拠や考古学上の証拠などが必要であり、しかも今回扱った教義理論以外のものについても検証する必要がある。しかし残念ながら現在の筆者にはそれに答えるだけの十分な材料がない。したがって今後の課題とすることにしたい。

〔付記〕特にヴァラビーと安慧に関しましては、私信にて塚本啓祥先生、辛嶋静志先生、Dan Lusthaus 先生のご教授を得ることが出来ました。諸先生のご懇切なるご指導に心より感謝申し上げます。

**キーワード** 玄奘、安慧、ナーランダー大学、ヴァラビー大学、四智と八識、五法と三身、五姓各別

**略号表**（アルファベット順）

深浦正文（Fukaura, Shoubun）

1954a 『唯識学研究』上巻、京都、永田文昌堂

1954b 『唯識学研究』下巻、京都、永田文昌堂

加藤純章（Kato, Junsho）

1989 『経量部の研究』東京、春秋社

桑山正進（Kuwayama, Shoshin）・袴谷憲昭（Hakamaya, Noriaki）

1981 『玄奘』東京、大蔵出版

袴谷憲昭（Hakamaya, Noriaki）

1969 「玄奘訳『摂大乘論釈』について—チベット訳との比較による一考察—」『印度学仏教学研究』18-1, pp.140-141

1994 『唯識の解釈学—『解深密経』を読む』春秋社

2001 「玄奘訳『摂大乘論釈』について—チベット訳との比較による一考察—」『唯識思想論考』第七章（加筆再録）、pp.490-503、東京、大蔵出版

平川彰（Hirakawa, Akira）

1979 『インド仏教史』下巻、東京、春秋社

向井亮 (Mukai, Akira)

1978 「ヨーガーチャラ (瑜伽行) 派の学派名の由来」国訳一切経『三蔵集』第四輯、  
東京、大東出版社、pp.267-273

西尾京雄 (Nishio, Kyoo)

1940 『佛地經論之研究』全二卷、東京、国書刊行会

西藏文典研究会 (Saizou Buntan kenkyukai)

1979 『西藏文献による仏教思想研究 第1号 安慧蔵『大乘莊嚴經論積疏』一菩提品  
(I)』、東京、山喜房佛書林

佐久間秀範 (Sakuma, Hidenori)

1982 「五法と三身の結びつき」『印度学仏教学研究』31-1, pp.124-125.

1983 「四智と八識の結合関係 —その成立過程—」『印度学仏教学研究』32-1,  
pp.178-179.

1984 「<智>と<識> —両者の結合関係とその成立過程—」『豊山学報』28/29,  
pp.125-141.

1987 「<三身>と<五法> —両者の結合関係とその成立過程—」『高崎直道博士還暦  
記念論集・インド学仏教学論集』東京、春秋社、1987, 10. pp.387-411.

1989 「玄奘における<仏身>の扱い方」『仏教文化』第22巻通巻25号 = No.25,  
pp.94-108.

1992a 「『現觀莊嚴論』第八章をめぐるインド諸註釈家の分類 —三身説と四身説—」  
『四天王寺国際仏教大学文学部紀要』24, pp.(1)-(30).

1992b 「『現觀莊嚴論』をめぐる三身説グループによる第一章第十七偈改変の経緯」『真  
野龍海博士頌壽記念論集・般若波羅蜜多思想論集』東京：山喜房仏書林、  
pp.183-194.

1994 'The Classification of the *Dharmakāya* Chapter of the *Abhisamayālaṃkāra* by  
Indian Commentators: The Threefold and the Fourfold *Buddhakāya* Theories',  
*Journal of Indian Philosophy* 22, pp.259-297.

1996 *Sanskrit Word-Index to the Abhidharmasamuccayabhāṣyam* edited by N. Tatia with the  
*Corrigenda*, Tolyo, The Sankibo Press, ix + 493pp.

- 2002 「中国・日本法相教学における識と智の結合関係—封印された第六識→成所作智、五現識→妙觀察智の正当性」『木村清孝博士還歴記念論集・東アジア仏教とその周辺』東京、春秋社、pp.65-86.
- 2007a 'In Search of the Origins of the Five-Gotra System', in *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol.54, No.3, 2007,3. pp.1112-1120.
- 2007b 「『瑜伽師地論』に見られる成仏の可能性のない衆生」『哲学・思想論集』第32号（筑波大学 哲学・思想専攻）pp.130-156.
- 2007c 「五姓格別の源流を訪ねて」『加藤精一博士古稀記念論文集 真言密教と日本文化』下巻、東京、ノンブル社、pp.265-305.
- 2008 「『サーンキヤ・カーリカー』を根拠とする意識→成所作智、五識→妙觀察智の正当性」『哲学・思想論集』第33号（筑波大学 哲学・思想専攻）pp.147-154.

Schmithausen, Lambert

- 1969 *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 264. Bd., 2. Abh.).

静谷正雄 (Shizutani, Masao)

- 1979 『インド碑銘目録』京都、平楽寺書店

塚本啓祥 (Tsukamoto, Keishou)

- 1996 『インド仏教碑銘の研究』Ⅰ、京都、平楽寺書店、

塚本啓祥 (Tsukamoto, Keishou) 他編著

- 1990 『梵語仏典の研究 Ⅲ論書篇』京都、平楽寺書店、

山口 益 (Yamaguchi, Susumu)

- 1966 『漢藏対照 弁中辺論 附 中辺分別論釈疏梵本索引』東京、鈴木学術財団

玄奘 (Xuanzang)

『大唐西域記』水谷真成訳註 1, 2, 3、東京、平凡社（東洋文庫653）、1999

『大唐西域記』桑山正進訳、東京、中央公論社（大乘仏典、中国・日本篇第9巻）、1987

MSA

F: 舟橋尚哉『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』東京、国書刊行会、1985, (*Mahāyāsūtrāṃkāra (Chapter I, II, III, IX, X) revised on the basis of Nepalese manuscripts*, ed. By Naoya Funahashi, Tokyo)

L: *Mahāyāna-Sūtrāṃkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra, édité et traduit d'après un manuscrit rapporté de Nepal par Sylvain Lévi*, Paris, 1907

MSAT: \**Mahāyānasūtrāṃkāra-ṭikā* by Asvabhāva 無性釈 北京版 No.5530、デルゲ版 No.4029

SAVbh: \**Sūtrāṃkāra-vṛtti-bhāṣya* by Sthiramati 安慧釈 北京版 No.5531、デルゲ版 No.4034

TV Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati*, Paris, 1925

<sup>1</sup> 一般に通用した瑜伽行派の論師の系譜については、平川彰 1979 の第四章第四節「瑜伽行派の成立」および第八節「瑜伽行派の発展」に述べられている。そこにはどのようにしてその系譜が考え出されてきたかの、それまでの日本国内国外の諸研究の成果や論拠が挙げられている。

<sup>2</sup> 当論文で瑜伽行派と説一切有部との密接な関係について、十分な証拠に基づいて述べるゆとりはない。近年大乘仏教の成立に関してショーペンや佐々木閑、袴谷憲昭等の諸研究者によっておおよその流れの解明がなされてきている。こうした研究を土台にして瑜伽行派の諸文献の内容を見て行くと、多くの内容でほとんど説一切有部の考え方を色濃く受け継いでいることが判る。その上で無着や世親の伝記を見るとある意図を見て取ることができる。まず、『唯識二十論』第12偈 cd の自釈散文部分に「カシュミールのヴァイパーシカ（説一切有部）」と名称を挙げて批判対象としている。そして伝承自体にも異同があるが、無着はガンダーラ地方のブルシャプラ出身で、説一切有部で出家し、後に大乘に転向した。瞑想によって兜率天に昇り弥勒菩薩の教えを受け、『瑜伽論』『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』等の教えを授かったことがおよそ共通して説かれている。世親はその無着の弟で、説一切有部で出家し、経量部の教理を習い、サーンキヤ学派のヴィンドヤヴァーシンを論破して『俱舍論』を著し、無着の教化で大乘に転向したと伝えられている。筆者にはこの伝承は特定の人物名にこと寄せた説一切有部と瑜伽行派との緊密な関係を物語るものであると理解している。それはダルマの立て方で言えばインドの説一切有部が五位七十五法を提示するのに対して、五位百法（玄奘訳に世親造として『大乘百法明門論』T.No.1614 があるが、原典が存在するわけではなく、インドでは体系的に説かれていたわけではない）を提示する。つまり法相宗は説一切有部を土台とすることを理解しているし、インドにおいても事情は変わらないであろう。世親の伝承に経量部の名前が登場するが、加藤純章『経量部の研究』東京、春秋社1989年以来了解されているように、そのような部派が存在したとは思えない点があり、筆者は瑜伽行派のある見方、ないし説一切有部と瑜伽行派の合間を埋める、ある共有する（現実の生活

を思い浮かべる) 見方と理解しようと考えている。さらに重要なことは瑜伽行派は独自のヴィナヤを持たず、有部律等を用いていることである。つまり瑜伽行派は説一切有部と同じ人々であり、その中のある傾向を持ったグループが次第に内容として瑜伽行唯識理論を創り上げたと考えるのが自然であろうと思うのである。そこにショーペン氏が根拠とする碑文に、寄進先として「大乘」の名の登場が遅れるとする一つの理由があると思うのである。

<sup>3</sup> 向井亮 1978 に詳しく述べられている。

<sup>4</sup> 袴谷憲昭 1994。袴谷憲昭氏は「実修行派」として中観派の「論理主義」に対して「事実主義」を採ると皮肉を込めて表現するが、逆にこの学派の性格を捉えるのに良い指標となる。袴谷氏は例えば p.11 で述べるように、実修行者達は観法という緩やかな実践を行っていたが故に案外早くに説一切有部の僧院に定着するようになったと考えていると思われるが、むしろもともと説一切有部の僧院において出家し、そこで徹底的に教理の研鑽を行った人たちではないかと筆者には感じられる。シルカップの遺跡や近隣の僧院の映像からすると、様々な宗教が混在して生活する中で、説一切有部の人は他の考えの人と生活空間を完全に別にしていたとは思えないのと同様に、僧院が画一的な思想のものしか受け入れなかったとは思えないのである。しかも『瑜伽論』に限らずその後の瑜伽行派文献の内容から見ると、極めてよく説一切有部の教理を知っていたとしか思えないのである。したがって、有部の教理を極めて熱心に学び尽くしたからこそ、自らの煩悩という現実を見つめ直す動機が生まれたように感じられる。こうした人たちが釈尊がそうであったように、もう一度自らを見つめる修行に熱心に取り組みはじめ、やがてこうした人たちの存在が無視できない広がりをもつようになったのではないかと想像するのである。

<sup>5</sup> あくまでも筆者の印象としてではあるが、『大乘莊嚴經論』を造り上げたグループの修行者達は、説一切有部のグループの中で、自分たちが実践修行を重ねるうちに体験を通して集められた理論が、多くの修行者の実体験に共通していることを自覚したと思われるのである。それは修行実践の動機となったと考えられる大乘の「空」の思想に基づくからだとすることを強く意識したと感じられる。したがってこの文献からは大乘仏教宣揚の書としての躍動感を感じるのである。こうした実体験はおそらく人類に共通したものであろうと筆者は感じるのである。それはインドからメソポタミア、エジプトにまたがる地域をとってさえ、無着が瞑想の中で弥勒に教えを授かる構図と同じように、モーゼはシナイ山で、ムハンマドも山に籠もって大天使ガブリエリから、同じようにイエスも瞑想状態を経験し、いずれも約40日間という共通項が見られるのは、中陰の49日を思わせる不思議な関係である。修行体験に共通に見られるものを安易に西洋思想の枠組みである「神秘思想」と捉えてしまうことは危険であり、再考が必要であると強く感じるのである。

<sup>6</sup> 深浦正文 1954a, p.341 「唯識十大論師の中護法に比肩すべき大立物を求むれば、実に安慧を指さねばならぬわけであるが、彼は、その学風既述の如く護法と全く異なっており、現象即真如たるを認むる性相融会の態度にいずれなのである。」等と説明されている。日本では伝統的に安慧が護法と対立軸に在ることによって理解される点はこれまでも認められてきた。ただし、その安慧の傾向が『撰大乘論』や『大乘起信論』の翻訳者真諦と同じであるとするのは深浦氏の推論であり、如来像思想を好む中国の傾向として翻訳の段階で改変された可能性も高い。その傾向が撰論学派などに反映されたということを超えて、インドの安慧にまで結びつけることに、どのくらい妥当性があるのかは疑問である。筆者の経験上、安慧釈として現存するテキストの中に、深浦氏が云う「この性相融会の学風こそ、実に真諦に裏承されて、まさしく彼の真妄和合の梨耶展開の説が結構され、かくして、一性皆成の性宗教義となったのではなかろうかと見られる」(p.341) という証拠の箇所を見つけることは難しい。ちなみに安慧の名前が登場するのは『成唯識論』本文には見あたらず、『成唯識論後序』に十大菩薩として「護法安慧等」とあるのみである。

<sup>7</sup> 『梵語仏典の研究 Ⅲ 論書篇』 p.174f. に護法釈として『大乘広百論釈論』10巻が挙げられ、しかも漢訳のみに現存するとある。これ以外では義浄訳として大正蔵 No.1591 に護法菩薩造『成唯識論寶生論』や No.1625『観所縁論釈』がある。筆者の知る限りこれにもサンスクリット原典やチベット語訳は見あたらぬ。また同書 p.362 にあるように『唯識三十頌』を注釈した十大論師のうち、現存するものが安慧釈のみで

あり、これにはサンスクリット原典が現存する。

- <sup>8</sup> 安慧についてのこの説明は、『成唯識論述記』T43,231c19ff.「三梵云悉恥羅末底。唐言安慧。即釋維集。救俱舍論破正理師。護法論師同時先德。南印度境羅羅國人也。妙解因明善窮內論。扇徽歆於小運。飛蘭蕙於大乘。神彩至高固難提議。」による。しかし、『大唐西域記』T51, 936b16 以下の部分、水谷真成訳註『大唐西域記』3, p.318、卷第十一、八に「伐臘毘國」(valabhi, vallabhi)の日本語訳と詳しい註があるが、「安慧」については何も述べられていない。安慧がヴァラビーと結びつけられるのは、588-9A.D.にグラセーナⅡ世発布の碑銘(静谷正雄『インド碑銘目録』京都、平楽寺書店、1979、碑銘No.177:塚本啓祥『インド仏教碑銘の研究』Ⅰ、京都、平楽寺書店、1996、Walā 7)である。安慧がヴァラビーに建立したバツパパーディーヤ寺院に寄進をしたと碑文にあり、この安慧が諸註釈を著した安慧と比定されていることによる。上記の『述記』に安慧が護法と同時代の人で、南インドの「羅羅國人」とある。「羅羅」はGujarāti lāṭa = lāṭaであり、Valabhiの属する古代国名である。またWalāがValabhiを指すことも判っている。例えばVimala Churn Law, *Historical Geography of Ancient India*, Delhi 1976や、Nundo Lal Dey, *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, 1<sup>st</sup> ed.1927 (4<sup>th</sup> ed.1984)等の資料から明確である。
- <sup>9</sup> 水谷真成訳註『大唐西域記』3, p.168とp.321。
- <sup>10</sup> 塚本啓祥1996, p.526, Walā 1ですでに「徳慧(Guṇamati)と堅慧(Sthiramati)」と明示されている。仏教伝道教会のシリーズにある、Li Rongxi氏が英訳する『大唐西域記』、*The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, Tokyo, 1996では第9巻部分はp.284,3に第11巻部分はp.343,4において明確に「堅慧」をSthiramatiと訳している。これまでも平川彰1979,p.14「この堅慧は安慧と同じかも知れない」と示唆されてきたが、学会の共通理解として定着のものとなして筆者も堅慧=安慧=Sthiramatiで了解することにした。
- <sup>11</sup> 『大唐大慈恩寺三蔵法師傳』T50, No.2053, 244a7ff.「從此復往杖林山居士勝軍論師所。軍本蘇刺佗國人。刹帝利種也。幼而好學。先於賢愛論師所學因明。又從安慧菩薩學聲明大小乘論。又從戒賢法師學瑜伽論。」ここに報告されている「勝軍」はJayasena(ジャヤセーナ)と考えられ、玄奘の報告では勝軍は安慧と戒賢に師事しているとする。仏教伝道教会のLi Rongxi氏の英訳*A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Cien Monastery of the Great Tang Dynasty* p.126,21で「安慧」はSthiramatiと訳されている。
- <sup>12</sup> 塚本啓祥1996, p.527の⑥、⑪を参照。
- <sup>13</sup> 現実にはそのような対立した図式はインドの当時の情勢にはそぐわないように思う。大乘運動も南インドから北インドへはかなりのスピードで広まっていると考えられるし、ガンダーラを中心とする広い範囲の遺跡等を考えると、今日的に考えるようないわゆる小乗や大乘というはっきりとした棲み分けなどあったとは考えられないのである。中国からあこがれの地インドを眺めて、学派わけ棲み分けを見た結果、あたかもナランダー大学とヴァラビー大学との間に対立構図があったかのように考えたのであろう。むしろ玄奘がヴァラビーを含めたほとんどインド全土を遍歴している事実も考慮すべきである。
- かつて袴谷憲昭氏は桑山正進・袴谷憲昭1981, p.238で護法と安慧がことごとく対立したと云われるのは、玄奘門下が言い出したことで、むしろ意外にも両者が密接な関係にあったと思わせる例が見つかる述べている。筆者はさらに進めて、護法ではなく玄奘と安慧との間に密接な関係があると見ているのである。
- <sup>14</sup> 玄奘の弟子達の論書に盛んに登場する。窺基『成唯識論述記』T43,599b21ff.、恵沼『成唯識論了義燈』T43,809c18ff.、智周『成唯識論演秘』T43,976a10ff.
- <sup>15</sup> これを裏付ける研究成果として次のものを挙げることができる。袴谷憲昭氏が『撰大乘論』無性釈を玄奘訳とチベット語訳とを比較対照することにより、玄奘訳には八識と四智の結合の対応関係が明示されているのに対して、チベット語訳には存在しないことをいち早く指摘した。その後同論文は袴谷憲昭2001『唯識思想論考』第七章「玄奘訳『撰大乘論釈』について―チベット訳との比較による一考察―」pp.490-503再録

され、しかもその後の多くの研究成果を加えて大幅に考察を深めている。その再考部分において、これに関する一連の研究史を迎えることができる。

<sup>16</sup> 佐久間秀範 1983, 1984, 2002 参照。

<sup>17</sup> 佐久間秀範 1982, 1987 参照。

<sup>18</sup> 佐久間秀範 2007ab 参照。

<sup>19</sup> MSAbh IX.67 [F: 38,18-23] [L: 46,15-19] : buddhajñānavibhāge daśa ślokāḥ/ ādarsajñānam acaḷaṃ trayajñānaṃ tadāśritaṃ/ samatāpratyavekṣāyāṃ kṛtyānuṣṭhāna eva ca// 67 // caturvidhaṃ buddhānāṃ jñānaṃ ādarsajñānaṃ samatājñānaṃ pratyavekṣājñānaṃ kṛtyānuṣṭhānajñānaṃ ca/ ādarsajñānaṃ acaḷaṃ triṇi jñānāni tadāśritāni calāni/

<sup>20</sup> 袴谷憲昭 1969 等で指摘されている。この論文は袴谷憲昭 2001, pp.490-503 に再録され、そこで漢訳との対応テキストを示している。同書 p.496 のチベット語訳は rnam par shes pa'i phung po gyur pas ni me long lta bu dang | mnyam pa nyid dang | so sor rtog pa dang | bya bas grub pa'i ye shes la dbang 'byor pa thob ste | であり、それ以降においても八識との対応関係はない。対照テキストから玄奘訳 T31, 438a 13ff. (後註に提示) には両者の対応関係が示されていることが一目瞭然である。

<sup>21</sup> 西尾京雄 1940, vol.1, p.120,17-p.121,15:rnam pa gcig tu na dngos po shes pa dang | de dmigs pa zhes bya ba zlas dbye ba yin te | gnas ngan len mtha' dag gi gnas kun gzhi rnam par shes pa gnyen po'i stobs kyis gnas ngan len ma lus pa dang bral bas yongs su gyur pa me long lta bu'i ye shes zhes bya ba gshan gyi dbang dag pa zhes tha snyad gdags pa sems kyi rnam par rtog pa thams cad med pa'i ngo bo la 'di ni dngos po tsam mo zhes spyi'i rnam par sgro btags nas dngos po'i sgra brjod do || me long lta bu'i ye shes dmigs par bya ba dang | dmigs pa mnyam pa'i rnam pa yang gnas ngan len gyi gnas yongs su gyur na | de ltar rnam par bzhag go ||

dngos po de shes pa ni dngos po shes pa ste | de la dmigs pa zhes bya ba'i tha tshig go | de yang mnyam pa nyid kyi ye shes yin no ||

de'i rjes la thob pa dag la 'jig rten pa rang gi rtog pa yongs su gcod pa'i rnam pa gang yin pa de'i spyod yul yang gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid yongs su gyur pa yin no || rjes las thob pa'i ye shes de ni so sor rtog pa'i ye shes kho na yin te | de rang gis rtogs pa la so sor rtog pa'i tshe | de gnyis yul yin pa'i phyir ro || de la 'am de gnyis la dbang ba ste | 'di de la zad mi shes pa'i mtshan nyid yod pas zhes bya bar tshig rnam par sbyar ro || 'dis mtshon par byed shes par byed pas na zhes byed pa'i byed pa por byas pa'i phyir ro ||

dngos pa shes pa de dmigs pa de la 'am dngos po shes pa dang | de dmigs pa de gnyis la dbang zad mi shes pa'i mtshan nyid ces bya ba'i tha tshig ste | 'dis ni lam gnas yongs su gyur yang bstan pa yin no || nyon mongs pa can gyi yid yongs su gyur na | me long lta bu'i ye shes chos kyi dbyings la dmigs nas mnyam pa nyid kyi ye shes skye ste | de bzhin yongs su dag na de la yang dbang zad mi shes pa 'thob po ||

ここで判ることはアーラヤ識—大円鏡智、染汚意—平等性智は明確であるが、妙観察智がいずれの識の変化したものか明確でないことである。また成所作智にはこれ以外の部分でも何の説明も見られない。この部分に対応する玄奘訳『仏地経論』は T26,324b4ff. : 有義此顯自性一分。佛果四智即六相中自性一分。有爲功德法者即是大圓鏡智。由對治力轉去一切羸重所依阿頼耶識。轉得清淨依他起性。遠離一切心慮分別。所緣能緣平等平等不可宣說。緣生法性不增不減。內證行相能現一切諸法影像。於一切境普能照了無分別故。總說名法智者。即是平等性智。由對治力轉去執著衆生及法第七末那。轉得清淨依他起性緣鏡智等及淨法界平等平等。內證行相故名爲智。彼所緣者。

即餘三智。由對治力轉去世間分別六識。轉得清淨依他起性。或出世間。或世出世。彼後所得緣上眞如及法智等。依他起性以爲境界。無執分別似所緣現。分別自內所證能證。用彼上說眞如法智。爲所緣故名彼所緣。

ここでは余りの二智が六つの識と関わりがあると原文を改変したと見られる。ただし、どの識とどの智が直接に関係するかはさすがに述べなかった。

- <sup>22</sup> 四智と八識の関係を明確に示す玄奘訳『仏地経論』は T26,302b29ff.: 轉識蘊依得四無漏智相應心。謂大圓鏡心廣說乃至成所作心。轉第八識得大圓鏡智相應心。能持一切功德種子能現能生一切身土智影像故。轉第七識得平等性智相應心。遠離二執自他差別證得一切平等性故。轉第六識得妙觀察智相應心。能觀一切皆無礙故。轉五現識得成所作智相應心。能現成辦外所作故。

この部分にはヴァリエントは報告されていない。つまり法相教学の正当説がそのまま提示されていることが判る。またこの部分に対応する戒賢造『仏地経論』（チベット語訳）は完全に欠落している。すなわち、正当説を提示した部分は玄奘の付加であることが確実であると認めざるを得ない。

- <sup>23</sup> 心のカテゴリーに属する識と心所に属する智とのアビダルマのカテゴリー間の問題を「識相應心」という形で解決した上で、『成唯識論』T31,56b2ff. に此轉有漏八七六五識相應品。如次而得。智雖非識而依識轉識爲主故說轉識得。つまり、両者の結合関係を自明のものとして扱っている。

- <sup>24</sup> 西藏文典研究会（SBK）1979, p.32,4ff. (D.113b3ff. P.128a3ff.): yang na gzugs dang | tshor ba dang | 'du shes dang | 'du byed dag dang | rnam par shes pa brgyad la yod pa'i stong pa nyid dag na chos kyi dbyings rnam par dag par 'gyur ro || rnam par shes pa brgyad las kun gzhi dag na me long lta bu'i ye shes su gyur ro || nyon mongs pa'i yid dag na mnyam pa nyid kyi ye shes su 'gyur ro || yid kyi rnam par shes pa dag na so sor kun du rtog pa'i ye shes su 'gyur ro || mig nas lus kyi bar du rnam par shes pa lnga dag na bya ba grub pa'i ye shes su 'gyur te | ye shes bzhi dang chos kyi dbyings rnam par dag pa lnga thob pa la gnas gzhan du gyur pa lnga zhes ba'o ||
- これ以外の部分でも同様に説かれている。

- <sup>25</sup> プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』T31,606c23ff. 四智鏡不動 三智之所依 八七五六識 次第轉得故 釋曰。四智鏡不動三智之所依者。一切諸佛有四種智。一者鏡智。二者平等智。三者觀智。四者作事智。彼鏡智以不動爲相。恒爲餘三智之所依止。何以故。三智動故。八七五六識次第轉得故者。轉第八識得鏡智。轉第七識得平等智。轉五識得觀智。轉第六識得作事智。是義應知。これは大正蔵に基づいたもっとも古い写本である旧宋本の読みである。

- <sup>26</sup> 玄奘訳『摂大乘論』無性釈 T31,438a13ff.: 由轉阿頼耶識等八事識蘊得大圓鏡智等四種妙智。如數次第或隨所應。當知此中轉阿頼耶識故得大圓鏡智。雖所識境不現在前而能不忘不限時處。於一切境常不愚迷。無分別行能起受用。佛智影像。轉染汚末那故得平等性智。初現觀時。先已證得。於修道位轉復清淨。由此安住無住涅槃。大慈大悲恒與相應。能隨所樂現佛影像。轉五現識故得妙觀察智。具足一切陀羅尼門三摩地門。猶如寶藏。於大會中能現一切自在作用。能斷諸疑能雨法雨。轉意識故得成所作智。普於十方一切世界。能現變化從觀史多天宮而沒乃至涅槃。能現住持一切有情利樂事故。これも大正蔵に基づいたもっとも古い写本である旧宋本の読みである。

- <sup>27</sup> 佐久間秀範 2002 で『大乘莊嚴經論』梵本をはじめとして諸種のテキストから分析すると、本来アーラヤ識—大円鏡智、マナ識—平等性智、第六意識—成所作智、五現識—妙觀察智と考えるのが自然の解釈であったことを論証した。

- <sup>28</sup> 桑山正進・袴谷憲昭 1981, p.49ff. (桑山担当)「プラバーカラミトラの来住」により、玄奘が西域に出発する直前にプラバーカラミトラに会って、西域の状況やナーランダ—大学の戒賢についての情報を得ていたとある。筆者もこれは信憑性が高いと考えている。また、同書 p.195 で袴谷氏が述べるように、玄奘が約20年間中国を不在にしている間に『大乘莊嚴經論』を翻訳したと考えて差し支えないであろう。そして玄奘の諸テキスト翻訳の年代は同書 p.252ff. にリストアップされているのでこれを参照した。

- <sup>29</sup> 玄奘訳『仏地経論』T26,302c7ff.: 復有義者。轉第六識得成所作。轉五現識得妙觀察。此不應爾。非次第故。否定の理由が順番通りでないというのは、いかにも脆弱な理由に感じられてならない。要するにこれ以外に玄奘にも正当な理由が見つけられなかったからと考えられる。



- <sup>30</sup> 『続高僧傳』T50,439c26ff.: 波羅頗迦羅蜜多羅。唐言作明知識。或云波頗。此云光智。中天竺人也。本利利王種。姓利帝帝。十歲出家。隨師習學。誦一洛叉大乘經可十萬偈。受具已後便學律藏。博通戒網心樂禪思。又隨勝德修習定業。因修不捨經十二年未復南遊摩伽陀國那爛陀寺。值戒賢論師盛弘十七地論。
- <sup>31</sup> 筆者はかつて多身説への仏身論の展開について『現觀莊嚴論』法身章をめぐって論じた。佐久間秀範 1992a, 1992b, 1994 を参照。
- <sup>32</sup> 当部分に関するテキストはいずれもかなり長文になるためと、その論証はかなり複雑な手続きを経る必要があるため、ここでは提示することを断念する。これらに関して筆者はかつて幾つかの論文で述べたので、それを参照して頂くことにした。佐久間秀範 1982, 1987, 1989。
- <sup>33</sup> 『成唯識論』T31,56c29ff.: 此四心品雖皆遍能緣一切法而用有異。謂鏡智品現自受用身淨土相持無漏種。平等智品現他受用身淨土相。成事智品能現變化身及土相。觀察智品觀察自他功能過失雨大法雨破諸疑網利樂有情。如是等門差別多種。
- <sup>34</sup> これに関しては佐久間秀範 1987 を参照。
- <sup>35</sup> 玄奘訳『仏地經論』T26,294b3ff.: 由昔所修自利無漏淨土種子因緣力故於一切時遍一切處不待作意任運變現。衆寶莊嚴受用佛土與自受用身作所依止處。利他無漏淨土種子因緣力故隨他地上菩薩所宜變現淨土。或小或大或劣或勝。與他受用身作所依止處。謂隨初地菩薩所宜現小現劣。如是展轉乃至十地最大最勝。於地地中初中後等亦復如是。および 294b14ff.: 自受用土雖遍法界……自變各自爲主不相障礙。他受用土雖諸佛變然一合相亦一相身攝受爲主不相障礙。これらに対応する戒賢造『仏地經論』チベット語訳は完全に欠落している。
- <sup>36</sup> 先の註で述べたように佐久間秀範 1992a, 1992b, 1994 を参照。
- <sup>37</sup> 佐久間秀範 1987 の特に p.394 を参照。
- <sup>38</sup> 以上のプロセスについては佐久間秀範 2007a を参照。
- <sup>39</sup> MSA III.6. [F: 21,14-18] [L: 11,20-24] : prabhedavibhāge ślokaḥ. niyatāniyatam gotram ahāryam hāryam eva ca / pratyayair gotrabhedo 'yam samāsenā caturvidhaḥ // 6 // samāsenā caturvidham gotram. niyatāniyatam tad eva yathākramam pratyayair ahāryam hāryam ceti.
- <sup>40</sup> MSAT III 6 (D: 51b6-52a3) (P: 58b6-59a2): rigs nges pa ni nyan thos dang | rang sangs rgyas dang | sangs rgyas kyi rigs su nges par gnas pa gang yin pa ste | nyan thos nyid thob (D : 'thob P) par nges pa'i rigs gang yin pa de ni nam yang rang sangs rgyas dang sangs rgyas nyid 'thob pa'i rgyur mi 'gyur ro || de bzhin du rang sangs rgyas dang | sangs rgyas kyi rigs dag kyang sbyar bar bya'o ||  
ma nges pa ni (em.: pa'i DP) rkyen gyi dbang gyis nyan thos dang rang sangs rgyas dang | sangs rgyas kyi (D : kyiis P) rigs rnams kyi rgyur 'gyur te | dper na ri'i phyogs gang dag la (P : las D) gdon mi za bar gser 'ba' zhiḡ 'byung gi | dngul 'ba' zhiḡ kyang ma yin la | zangs 'ba' zhiḡ kyang ma yin pa de lta bu yang yod la | phyogs gang zhiḡ 'jim gong dril ba la sogs pa'i bcos legs (P : lags D) bya ba'i dbang gyis (D : gyi P) gdon mi za bar res 'ga' gser 'byung la | res 'ga' dngul la sogs pa 'byung bar yang yod pa de lta bu'o ||  
de nyid kyi phyr rigs nges pa ni | rkyen rnams kyi mi 'phrogs la ma nges pa ni 'phrogs pa yin no ||
- <sup>41</sup> SAVbh III.6. (D45a4-45b1) (P49a3-49b1) de la rigs nges pa ni gang nyan thos su rigs nges par gnas pa dang | rang sangs rgyas su rigs nges par gnas pa dang | sangs rgyas su rigs nges par gnas pa ste | nyan thos su rigs nges par gnas pa yang rigs des nyan thos kyi byang chub nyid 'thob kyi ji ltar byas kyang nams kyang rang sangs rgyas kyi byang chub dang | sangs rgyas su 'thob pa'i rgyur mi 'gyur ro || rang sangs rgyas kyi rigs nges pa yang rigs des rang sangs rgyas kyi byang chub nyid thob kyi ji ltar byas kyang nams kyang nyan thos dang sangs rgyas kyi byang chub 'thob pa'i rgyur mi 'gyur ro || sangs rgyas kyi rigs can yang rigs des sangs rgyas kyi byang chub nyid 'thob (D : thob P) kyi ji ltar byas kyang nams kyang nyan thos dang rang sangs rgyas kyi byang chub tu mi 'gyur ba'o ||  
rigs ma nges pa ni rkyen gyi dbang gis nyan thos dang rang sangs rgyas dang sangs rgyas (D: dang

sangs rgyas *lacks* P) kyi rigs gang yang rung ba cig gi (D : gyis P) rgyur 'gyur te | nyan thos kyi dge ba'i bshes gnyen dag gis bsgral na ni nyan thos kyi rigs can du yang 'gyur | rang sangs rgyas kyi dge ba'i bshes gnyen gyis bsgral na ni | rang sangs rgyas kyi rigs can du yang 'gyur | byang chub sems dpa'i dge ba'i bshes gnyen gyis bsgral na ni sangs rgyas kyi rigs can du yang 'gyur ro (D : gyur ba'o P) ||

<sup>42</sup> MSAT III.11. (D.52b1f.P.59a8f.):don 'di la ni rigs med pa la gnas pa yongs su mya ngan las mi 'da' ba'i chos can yin par bshad do zhes bya ba na

<sup>43</sup> SAVbh III.11. (D.48a3ff.P.52b3ff.): rigs med pa la rnam par dbye ba'i tshigs su bcad pa zhes bya ba la | gong du nyan thos kyi rigs dang | rang sangs rgyas kyi rigs dang | byang chub sems dpa'i rigs dang | rigs ma nges pa bshad nas | da ni rigs med pa 'chad de |

<sup>44</sup> 玄奘訳『仏地経論』T26, No.1530,298a12ff. 無始時來一切有情有五種\*性 (or 姓)。一聲聞種\*性。二獨覺種\*性。三如來種\*性。四不定種\*性。五無有出世功德種\*性。如餘經論廣說其相。分別建立前四種\*性。雖無時限然有畢竟得減度期。諸佛慈悲巧方便故。第五種\*性無有出世功德因故。畢竟無有得減度期。諸佛但可爲彼方便示現神通。說離惡趣生善趣法。彼雖依教勤修善因得生人趣。乃至非想非非想處。必還退墮諸惡趣。諸佛方便復爲現通說法教化。彼復修善得生善趣。後還退墮受諸苦惱。諸佛方便復更拔濟。如是展轉窮未來際。不能令其畢竟減度。

<sup>45</sup> 『大乘莊嚴經論』MSA III 11 [F: 22,21-23,3] [L: 12,19-13,2] : agotrasthavibhāge ślokaḥ. ekāntiko duścarite 'sti kaścit kaścit samudghātitaśukladharmā / amokṣabhāgiyaśubho 'sti kaścin nihinaśuklo 'sti api hetuhinaḥ // 11 //

<sup>46</sup> TV (Lévi) の該当部分を参照。全体に亘って筆者の見た限りこの関係を述べたところは見あたらない。

<sup>47</sup> SAT および CBETA の検索による。

<sup>48</sup> 佐久間秀範 1996 で作成した索引を参照。著者問題については Schmithausen 1969, p.101 註 y を参照。

<sup>49</sup> たとえば山口益 1966 の索引等を参照。

<sup>50</sup> 平川彰 1979, p.13, p.228ff. および p.247 の註(2)と(4)にそれまでの安慧の年代に関する考察の研究史が述べられている。

<sup>51</sup> 平川彰 1979, p.229 を参照。そこには諸論師の年代や系譜を作る上で、執筆時までの日本国内外の研究者の考察の経緯が詳しく述べられている。

<sup>52</sup> 安慧釈が先で無性釈が後であるとする見解も耳にするが、現段階で筆者が納得できるものではないので、ここでは触れないことにする。

<sup>53</sup> 佐久間秀範 2002 において『大乘莊嚴經論』サンスクリット原典の中から一カ所のみを根拠に、玄奘が非正当説とした説がむしろインドでは正当な考え方であると述べた。その後この点を述べる機会があった折りに、ご同席頂いていた今西順吉先生より『サーンキヤ・カーリカー』の記述内容をご指摘頂いた。これによって筆者の先の想定がかなりの精度をもって根拠づけられることが判った。これについては佐久間秀範 2008 を参照。

(筑波大学教授、哲学博士、文学博士)

多田孝正博士古稀記念論集

## 仏教と文化

---

2008年11月30日 印刷

2008年11月30日 発行

編集 多田孝正博士古稀記念論集刊行会

発行者 浅地 康平

印刷者 有限会社 立花印刷

発行所 株式会社 山喜房佛書林

東京都文京区本郷5丁目28番5号

電話 03-3811-5361番 振替 00100-0-1900

---

ISBN978-4-7963-0184-8 C3015